Synesis, v. 5, n. 2, p. 148-166, jul/dez. 2013, ISSN 1984-6754

O COGITO E A LOUCURA – REVISITANTO O DEBATE DE FOUCAULT E DERRIDA EM TORNO DA CONTINUIDADE OU DESCONTINUIDADE DOS SABERES

THE COGITO AND THE MADNESS – REVISITING THE DISCUSSION BETWEEN FOUCAULT AND DERRIDA AROUND THE CONTINUITY AND DESCONTINUITY OF KNOWLEDGE*

RONALDO FILHO MANZI**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO, BRASIL

Resumo: Em 1963, Derrida critica três páginas da *A história da loucura na idade clássica* (1961) de Foucault. Trata-se da interpretação de Foucault de uma passagem da *Primeira Meditação* de Descartes. Segundo Derrida, a leitura de Foucault está mergulhada no que ele denomina *metafísica da presença*. Isto é, apesar de se tratarem apenas de três páginas, para Derrida, Foucault não é tão radical em sua obra ao pensar na noção de *episteme*, não vendo certa continuidade na tradição filosófica no que concerne ao seu fundamento: a presença viva. O que isto significa; como Foucault busca responder a este tipo de crítica; e, em que medida podemos pensar que Foucault ainda estaria preso às amarras da filosofia da presença é o que buscamos investigar nesse texto.

Palavras-chave: *Cogito*; loucura; continuidade; descontinuidade; desconstrução.

Abstract: In 1963, Derrida criticizes three pages of *History of Madness in the Classical Age* (1961) of Foucault. It's about Foucault's interpretation of a passage from the *First Meditation* of Descartes. According to Derrida, Foucault's reading is steeped in what he calls *metaphysics of presence*. That is, although it treats only of three pages, for Derrida, Foucault is not so radical in his work when he thinks in the notion of *episteme*, not seeing certain continuity in the philosophical tradition in regard to its ground: the living presence. What this means, how Foucault seeks to respond to this kind of criticism, and to what extent we can think that Foucault would still be tied to the shackles of the philosophy of presence is what we investigate in this text.

Keywords: *Cogito*; madness; continuity; discontinuity; deconstruction.

---

* Artigo recibido em 21/11/2013 e aprovado para sua publicação pelo Conselho Editorial em 16/12/2013.

** Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e pela Radboud Universiteit Nijmegen (co-tutela). Professor visitante da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil. Membro do grupo de pesquisa do Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (USP) e da International Society of Psychoanalysis and Philosophy. Currículo lattes: http://lattes.cnpq.br/9039680215578737. E-mail: manzifilho@hotmail.com.

Introdução

Nas três primeiras páginas do capítulo II (*O grande internamento*) de *A história da loucura na idade clássica* (1961), Michel Foucault recorre à *Primeira Meditação* de Descartes para mostrar como a idade clássica exclui da razão a loucura. O trecho que Foucault privilegia de Descartes é o seguinte:

> se bem que os sentidos às vezes nos enganem, no que diz respeito às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, apesar de as conhecermos por meio delas: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado perto do fogo, trajando um robe, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E como eu poderia negar que estas mãos e este corpo sejam meus? Exceto, talvez, que eu me compare a esses insensatos [*insanis*], cujo cérebro está de tal maneira perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que amiúde garantem que são reis, enquanto são bastante pobres, que estão vestidos de ouro e de púrpura, enquanto estão nus, ou que imaginam ser vasos ou possuir um corpo de vidro. Mas que! São loucos [*amentes*] e eu não seria menos extravagante [*demens*] se me pautasse por seus exemplos (DESCARTES, 1950, p. 80).

Foucault pretende mostrar como esta passagem de Descartes participa da mesma lógica da criação do *Hospital Geral* em Paris de 1657. Ou seja, Foucault busca alinhar o acontecimento da criação deste hospital com o momento em que a tradição filosófica costuma definir como a razão moderna apreende a si mesma: *excluindo da razão o que lhe é exterior*, como a loucura e o devaneio, etc.

Entretanto, esta pequena passagem de Foucault em *A história da loucura* leva um pensador como Jacques Derrida a questionar o próprio funcionamento da obra foucaultiana. Derrida questiona Foucault em uma conferência pronunciada no dia 4 de março de 1963 no *Collège philosophique* (conferência que foi publicada em 1967 com o título *Cogito e a história da loucura* na obra *Escritura e diferença*).

Para Derrida, esta concepção do *cogito* cartesiano enquanto uma exclusão da loucura é, aos seus olhos, uma leitura mergulhada no que ele denomina *metafísica da presença*. Isto é, apesar de se tratarem apenas de três páginas, para Derrida, Foucault não é tão radical em sua obra ao pensar na noção de *episteme*, não vendo certa continuidade na tradição filosófica no que concerne ao seu fundamento: a presença viva.

É como se, buscando fazer uma descontinuidade na história dos saberes, buscando rompimentos, *Foucault estivesse*, no fundo, *disfarçando uma continuidade de pensamento*: Foucault não teria percebido uma continuidade entre Descartes e a tradição, fazendo da descontinuidade uma leitura que não leva em conta o que está em jogo na afirmação do *cogito*.

Esta é uma crítica severa a Foucault que o leva a responder às críticas de Derrida

poucos anos depois. Foucault responde Derrida em dois textos: *Meu corpo, este papel, este fogo* e *Resposta a Derrida* (ambos de 1972). O tom destes textos partilha a mesma severidade que esta resposta dada a S. Hasumi numa entrevista realizada no dia 27 de setembro de 1972:

> eu não sou capaz de fazer tão altas especulações que permitiriam dizer: a história do discurso é a repressão logocêntrica da escritura. Se fosse assim, seria maravilhoso... Infelizmente, o material humilde que eu manipulo não permite um tratamento tão majestoso. (...) Parece-me que se se quer fazer a história de certos tipos de discurso, portadores de saber, não se pode não levar em conta as relações de poder que existem na sociedade em que esse discurso funciona (FOUCAULT, 2005, p. 1277).

O debate em torno destas três páginas de Foucault nos parece central por mostrar como, no fundo, a própria arqueologia de Foucault, segundo Derrida, ainda seria tributária de um regime de discurso que o próprio filósofo busca se distanciar. O que isto significa; como Foucault busca responder a este tipo de crítica; e, em que medida podemos pensar que Foucault ainda estaria preso às amarras da filosofia da presença é o que buscamos investigar nesse texto.

I. O *cogito*, a ilusão, o erro e a loucura

Na abertura do capítulo sobre *A grande internação*, Foucault busca mostrar como, na idade clássica, há uma exclusão da loucura da razão. Ao contrário do Renascimento, a idade clássica seria marcada por outro regime de pensamento.

Lembremos como Foucault descrevia o Renascimento enquanto uma idade em que a loucura aparecia como o espaço e o modo em que a verdade se manifestaria. Assim, a loucura aparece nesta época no mesmo espaço em que se dava a Razão. É por isto que lemos no seu primeiro capítulo, *"Stultifera navis"* (uma espécie de nau de insensatos), passagens como essa sobre o Renascimento:

> é que agora a verdade da loucura não faz senão uma única e mesma coisa com a vitória da razão, e sua definitiva dominação: pois a verdade da loucura é de ser interior à razão, de ser uma figura, uma força e como uma necessidade momentânea para melhor assegurar dela mesma (FOUCAULT, 1999, p. 56).

Esta seria uma forma de afirmar que há na experiência da Razão uma consciência da loucura – ambas são tão íntimas que não haveria como falarmos de um dentro e fora da Razão.

A loucura seria uma espécie de momento interno da Razão; ou mesmo uma força interna a ela. Já na idade clássica, a loucura passaria a ser exterior à Razão. Sendo mais preciso: a loucura seria expulsa da Razão. O que aconteceu?

Afirma Foucault: "uma linha de repartição é traçada que vai tornar impossível a experiência tão familiar ao Renascimento de uma Razão irracional, de uma racionalidade Irracional" (FOUCAULT, 1999, p. 70). Aqui temos literalmente uma ideia de *episteme*: algo que era próprio de uma época não se aplica a outra. Há, literalmente, um corte de uma forma de pensar a outra; no caso, do Renascimento à idade clássica.

Para demarcar esta linha, Descartes é o primeiro a ser lembrado por Foucault. Descartes teria colocado a loucura enquanto um problema na sua *Primeira Meditação*, mas não no mesmo regime que o sonho e das formas em geral de erro. Por isto Foucault afirma que "na economia da dúvida há um desiquilíbrio fundamental entre a loucura de um lado, o sonho e o erro por outro" (FOUCAULT, 1999, p. 68).

Assim, na leitura de Foucault, há uma diferença na argumentação de Descartes em relação à ilusão, o erro e a loucura. Na ilusão e no erro, tal como no sonho, haveria sempre certa possibilidade de verdade ou um resquício de verdade – algo que podemos levar em conta para pensarmos a dúvida metódica. Desta forma, a ilusão e o erro são plenamente possíveis (estão presentes ou podem ser rememoradas) e devem ser consideradas se queremos chegar a alguma certeza[1]. Já na loucura, passa-se diferentemente. Descartes teria simplesmente excluído o argumento da loucura: a loucura não comprometeria as meditações, pois "(...) *eu* que penso, eu não posso ser louco" (FOUCAULT, 1999, p. 68).

O argumento de Descartes, portanto, excluiria de imediato qualquer possibilidade de loucura: é possível que eu esteja sonhando neste momento, que esteja tendo uma ilusão, mas é impossível que eu acredite que meu corpo é feito de vidro, por exemplo. Uma crença como esta é tão *extravagante* quanto levar em conta este exemplo na dúvida metódica[2].

Esta passagem, para Foucault, é fundamental: a exclusão da dúvida metódica de qualquer possibilidade de se crer louco. O *cogito* seria a expressão dessa exclusão:

> não é a permanência de uma verdade que garantiria o pensamento contra a loucura, tal como ela lhe permitiria se desprender de um erro ou de emergir

[1] Algo que Foucault já tinha em mente desde sua introdução à obra de Binswanger de 1954 (*O sonho e a existência*) ao comentar Baader: "o privilégio dado pela tradição à consciência em vigília e a seu conhecimento não é senão 'incertitude e prejuízo'. Mais obscuro que a noite, a clareza do sonho é mais luminosa que a luminosidade do dia e a intuição que ela carrega com ela é a forma mais elevada de conhecimento" (FOUCAULT, 2005, p. 115).

[2] Entretanto, neste momento, Foucault contradiz o que afirma também na introdução à obra de Binswanger: "nas análises dos sonhos, dos fantasmas, dos delírios, os vemos se compor e simbolizar uns com os outros para constituir um universo" (FOUCAULT, 2005, p. 132).

> de um sonho; é uma impossibilidade de ser louco, essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa (FOUCAULT, 1999, p. 68).

Este é o ponto central que Derrida ira discutir com Foucault: *a leitura do arqueólogo faz do cogito cartesiano um espaço de impossibilidade da loucura*. Ora, é possível supor que estamos sonhando; é-nos possível nos identificar com o sujeito que sonha; etc. Mas nos é impossível supormos que somos loucos, porque o fato de pensarmos excluiria qualquer condição de possibilidade de levarmos isto em consideração.

A impossibilidade de ser louco para o sujeito que pensa tem uma situação peculiar. Esta impossibilidade se relaciona à questão da verdade: *uma exclusão do acesso à loucura ao reino da verdade*; e ao sujeito que pensa: *uma exclusão da loucura da subjetividade pensante*.

Literalmente, a loucura é excluída pelo sujeito que duvida, assim como se exclui que o sujeito que pensa não pensa e que este sujeito não existe. Seria como uma contradição lógica: *na presença viva*, enquanto sujeito pensante, é impossível que eu não esteja pensando; que eu não exista; e, mais importante, que eu seja louco – a loucura é, assim, banida e colocada no reino da desrazão.

A conclusão de Foucault lendo Descartes é, portanto, a mesma que ele irá encontrar na criação do Hospital Geral: "assim, o perigo da loucura desapareceu do exercício mesmo da Razão. Esta está restringida numa plena posse de si em que ela não pode reencontrar outras armadilhas senão no erro, noutros perigos da ilusão" (FOUCAULT, 1999, p. 69). Ou seja, assim como se exclui o louco do espaço social, confinando-o ao hospital, exclui-se igualmente o louco do espaço da Razão. Há, numa palavra, um enclausuramento do "exterior" da Razão.

II. "Que eu seja ou não louco, *Cogito, sum*"

É diante destas três páginas que Derrida se concentra em sua fala de 1963. Ele reconhece que se trata de uma pequena passagem, mas reconhece igualmente que "(...) o sentido de todo o projeto de Foucault pode se concentrar nestas páginas alusivas e um pouco enigmáticas (...)"; e logo a seguir complementa: estas páginas sobre Descartes "(...) engaja em sua problemática a totalidade desta *História da loucura*, no sentido de sua intenção e as condições de sua possibilidade (...)" (DERRIDA, 1967, p. 52). Portanto, trata-se de fazer uma crítica pontual que repercute em todo projeto da obra de Foucault. Afinal, quais as questões que Derrida tem em mente?

Primeiramente, Derrida questiona a interpretação de Foucault: com esta exclusão da

loucura, "será que compreendemos bem o que Descartes disse e quis dizer?" (DERRIDA, 1967, p. 53). Estamos diante do mesmo problema que enfrentamos quando buscamos compreender a linguagem de um doente: "é preciso por exemplo,... que a análise fale primeiro a mesma língua que o doente" (DERRIDA, 1967, p. 53). Assim, esta passagem da *Primeira Meditação* teria o sentido histórico que Foucault nos diz? Não poderíamos interrogar certas pressuposições filosóficas e metodológicas desta *História de loucura* a partir da interpretação foucaultiana de Descartes?

Na primeira parte de sua crítica, Derrida busca mostrar certa contradição na pretensão de Foucault: ao buscar fazer uma arqueologia do silêncio (fazendo a loucura falar por si mesma), Foucault utiliza-se de um regime de linguagem *da ordem* – inimiga da loucura. Assim, Foucault não tem escolha senão em operar no interior da razão, mesmo indo contra ela. Ora, "não podemos, sem dúvida, escrever uma história, seja uma arqueologia contra a razão, pois, apesar das aparências, o conceito de história sempre foi um conceito racional" (DERRIDA, 1967, p. 59).

Assim, aos olhos de Derrida, a obra de Foucault, apesar de buscar fazer uma arqueologia do silêncio, só se realiza no *logos*, numa linguagem objetiva. Aliás, a tentativa de Foucault de fazer com que a loucura fale por si mesma é, para Derrida, contraditória, pois "dizer a loucura sem a expulsar da objetividade, é a deixar se dizer ela mesma. Ora, a loucura é por essência o que não se diz: é 'a ausência da obra' diz profundamente Foucault" (DERRIDA, 11967, p. 68).

Outra crítica que Derrida endereça a Foucault, esta mais próxima do nosso objetivo aqui, *é de pretender fazer rupturas onde há continuidade*. Ou seja, ao afirmar uma exclusão da loucura da razão, Foucault não leva em conta que ambas possuem o mesmo *logos* – elas se apoiam na mesma metafísica, numa mesma tradição do logos. Este tipo de crítica faz de Foucault um ilustre representante da metafísica do logos grego (*cf.* DERRIDA, 1967, p. 65). Uma leitura que Foucault, declaradamente, afirma ser desoladora, como responde à entrevista de D'Eramo em 1974:

> há alguns anos, havia na França um costume 'a la Heidegger', diria: todo filósofo que fazia uma história do pensamento ou de um ramo do saber deveria partir pelo menos da Grécia arcaica e sobretudo nunca ir mais além. Platão não podia ser senão a decadência a partir da qual tudo começava a cristalizar-se. Esse tipo de história, em forma de cristalização metafísica estabelecida de uma vez por todas com Platão, retomada aqui na França por Derrida, me parece desolador (FOUCAULT, 2005, p. 1389).

Por sua vez, Derrida, literalmente, não aceita a ideia de ruptura que propõe Foucault:

> portanto, qualquer que seja a relação dos gregos ao *Ubris* e de Sócrates ao logos originário, é certo, em todo caso, que a razão clássica e já a razão medieval tinham, elas, relação à razão grega e que é no meio desta herança, mais ou menos imediatamente percebida, mais ou menos misturada a outras linhas tradicionais, que se desenvolve a aventura e desventura da razão clássica (DERRIDA, 1967, p. 66).

Mas a crítica que nos interessa diretamente aqui é a leitura foucaultiana do *cogito* cartesiano. A primeira coisa que Derrida tem em mente é pensar o estatuto dessa interpretação na economia da obra. Já que se trata de uma leitura estruturalista, segundo Derrida, esta passagem tem um sentido na totalidade da estrutura. Ela deve ser, portanto, solidária e circular com a descrição da idade clássica. Mas qual seria o estatuto desta solidariedade? Esta parecer ser uma resposta que Foucault não esclarece em seu texto segundo Derrida.

Quanto ao *cogito* propriamente dito, Derrida afirma: "Foucault é o primeiro, que eu saiba, a ter assim isolado, nesta *Meditação*, o delírio e a loucura da sensibilidade e dos sonhos. De tê-los isolados no seu sentido filosófico e em sua função metodológica. É a originalidade de sua leitura" (DERRIDA, 1967, p. 74). Dizendo de outra forma: quando Foucault afirma que, na *Primeira Meditação*, o regime da loucura é diferente do regime da sensibilidade e do sonho, Foucault estaria impondo uma leitura original. Seria isto uma desatenção da tradição filosófica ou a imposição de uma nova forma de ler?

Na leitura de Derrida desta passagem das *Meditações*, Descartes jamais contorna o problema do erro e do sonho porque eles sempre estão presentes na dúvida metódica, podendo sempre nos levar a um componente imaginativo. A hipótese do sonho seria apenas uma hipótese que coloca ao extremo a possibilidade do delírio. Isto é, tudo aquilo que parece ser *extravagante* na dúvida hiperbólica sempre está presente, mesmo que seja no sonho. Derrida observa, portanto, que a ideia de extravagancia também se aplica na imaginação e não somente na loucura (para Derrida, Foucault teria omitido as passagens que Descartes afirma isto. Por sua vez, Foucault responde que esta palavra, extravagância, só está presente na versão francesa e não na latina).

A tese de Derrida é mostrar que não há um corte entre o regime da loucura e do erro, tal como lê Foucault. Isto é importante, porque, assim, a loucura jamais seria excluída do domínio do *cogito*. Aos olhos de Derrida, *a loucura não passaria de um caso particular da sensibilidade*. Sendo também de origem sensível, o delírio, ele sempre está presente enquanto possibilidade. Derrida "traduz" Descartes dialogando com seu leitor:

> que seja, diz ele, você pensa que eu seria louco de duvidar que eu esteja situado junto ao fogo, etc., que eu seria extravagante de me orientar com o exemplo

> do louco. Eu vou lhe propor uma hipótese que lhe parece bem mais natural, que não vai lhe confundir, porque se trata de uma experiência mais comum, mais universal do que aquela da loucura: é aquela do sono e do sonho (DERRIDA, 1967, p. 78).

Ou seja, o que Descartes estaria propondo ao seu interlocutor não seria excluir a loucura da dúvida, mas colocá-la dentro do exemplo do sonho – algo que intensificaria a hipótese da loucura.

Deste ponto de vista, afirma Derrida, "(...) o sonhador é mais louco do que o louco. Ou, ao menos, o sonhador, em relação ao problema do conhecimento que interessa aqui a Descartes, está mais longe da percepção verdadeira que o louco" (DERRIDA, 1967, p. 79) – porque ele coloca a loucura enquanto uma possibilidade tal como o sonho.

Este é um ponto problemático na discussão entre Derrida e Foucault desta passagem de Descartes. Derrida compreende esta passagem com um interlocutor – como se Descartes estivesse realizando uma espécie de "pedagogia" segundo as palavras de Foucault (*cf.* FOUCAULT, 2005, p. 1153). Já a leitura do arqueólogo vê neste trecho uma meditação, um solilóquio, em que o sujeito, ao meditar, se transforma e coloca em jogo todas as possibilidades de dúvida, excluindo algumas, incorporando outras. Nesta meditação, Descartes teria excluído a loucura.

Derrida inverte, portanto, o argumento de Foucault: ao invés de excluir a loucura da dúvida metódica, Descartes radicaliza a dúvida quando coloca o sonho em jogo: mais radical do que a extravagância, o sonho revela que todas as ideias que tem origem sensível se tornam suspeitas. O sonho, que aqui inclui a loucura, seria o melhor instrumento da dúvida, suspendendo qualquer valor objetivo. Derrida dá duas razões para sua argumentação: 1) nem sempre o louco se engana; 2) aquele que ouve a dúvida não sabe se está falando com um louco ou não.

Desta forma, em nenhum momento, segundo Derrida, há uma total certeza objetiva, pois em nenhum momento o conhecimento consegue dominar ou objetivar a loucura, "ao menos enquanto a dúvida não for interrompida" (DERRIDA, 1967, p. 85). Este argumento de Derrida é central. Lembremos que, quando Foucault diz que, no momento em que o eu cartesiano pensa, o eu tem certeza que não é louco. Ora, esta é uma alternativa impossível para Derrida: é impossível sabermos, no instante em que o eu se afirma, se se trata de um louco ou não afirmando sua existência: "(...) o ato do Cogito vale *mesmo se eu seja louco, mesmo se* meu pensamento seja totalmente louco. Há um valor e um sentido do Cogito como da existência que escapam à alternativa de uma loucura e de uma razão determinadas" (DERRIDA, 1967, pp. 85-

86).

Daí Derrida chegar nesta conclusão: o argumento de exclusão da loucura, tal como propunha Foucault, não é válido: o *cogito* vale *mesmo que eu seja louco*. Afinal, o *cogito* afirma a si mesmo enquanto existente, enquanto sendo, sem requerer exclusão ou contorno da loucura. O que há é uma *aparência* de exclusão da loucura: "*é preciso somente parecer excluir na primeira fase da primeira etapa, no momento não-hiperbólico da dúvida natural*" (DERRIDA, 1967, p. 86). Eis a audácia de Descartes: "que eu seja ou não louco, *Cogito, sum*" (DERRIDA, 1967, p. 86).

O que Derrida tem em vista aqui é a vacuidade do *cogito* cartesiano – um ponto vazio de determinação; ponto em que o *cogito* se afirma sem ter qualquer determinação de si ou do mundo. Por isto, mesmo que consideramos ou não o mundo enquanto falso ou verdadeiro; mesmo que o conteúdo do pensamento seja falso ou verdadeiro; ilusório ou não; *mesmo assim, eu penso, eu sou*. É por isto que Derrida vê no *cogito* um projeto louco e reconhece a loucura como sua liberdade *e sua própria possibilidade* (*cf.* DERRIDA, 1967, p. 87).

O vazio de determinações do *cogito* nos mostra como ele não é humano, em carne e osso, mas uma afirmação vazia: *metafísica e demoníaca*. Assim, "neste sentido, nada é menos seguro que o Cogito no seu momento inaugural e próprio" (DERRIDA, 1967, p. 87).

O mesmo Derrida irá encontrar na sua interpretação de Husserl em *A voz e o fenômeno* (1967): Husserl, seguindo a tradição cartesiana, faz do *cogito* a presença viva do sujeito transcendental. Ao fazer isto, ele exclui todo campo empírico a partir de uma redução, excluindo, portanto a necessidade de um sujeito empírico. Aliás, este é o anuncio da morte do sujeito empírico e "é inclusive assim que o *ergo sum* se introduz na tradição filosófica e que um discurso sobre o ego transcendental é possível" (DERRIDA, 1972, p. 106).

Não por acaso Descartes teria que recorrer ao argumento de Deus: é somente com Deus que se pode ter qualquer certeza, só com ele o método se torna seguro. Isto é, é *somente Deus que poderia garantir o discurso contra a loucura*: "pois não se tem nenhuma dúvida de que, para Descartes, é Deus somente que me protege contra uma loucura na qual o Cogito, *em sua instância própria*, não poderia senão se abrir de modo o mais hospitaleiro" (DERRIDA, 1967, pp. 90-91).

III. A metafísica da presença

É certamente um discurso seguro, a partir do *cogito*, que Descartes busca garantir. Quer dizer, um discurso que seja capaz, segundo as palavras de Derrida, de *controlar, dominar, limitar a hipérbole, determinando-a no éter de uma luz natural*. Entretanto, a apreensão do *cogito* é fugidia e instantânea, algo que escapa da ordem das razões. Para que o *cogito* se mantenha, ele tem que

fazer uma espécie de repetição de si.

Derrida lembra aqui de Edmund Husserl e faz esta associação inesperada:

> poderíamos refazer em Husserl o que Foucault fez em Descartes: mostrar como a neutralização do mundo factual é uma neutralização (no sentido em que neutralizar é também dominar, reduzir, deixar livre numa camisa de força), uma neutralização do não-sentido, a forma a mais sutil de um ato de violência (DERRIDA, 1967, p. 93).

Esta associação nos é central, porque ela tende a incluir Foucault no interior da crítica que Derrida já havia realizado a Husserl um ano antes (1962) na sua introdução à obra *A origem da geometria*.

O argumento de Derrida, nesta longa introdução, poderia se resumir na pressuposição de uma presença viva enquanto fundamento de toda idealidade em Husserl. Ou seja, seria a partir do presente vivo que qualquer reativação de sentido poderia se dar. É esta relação com o presente vivo para pensar a idealidade (aquilo que nos é disponível – a tradição) que Derrida tem mente aqui:

> a função da sedimentação tradicional no mundo comunitário da cultura será de ultrapassar a finitude retencional da consciência individual. Bem entendido, a retenção sedimentada não é somente condição de possibilidade da protensão: ela pertence também essencialmente à forma geral da protensão que é, ela mesma, compreendida sob a forma absolutamente única e universal do Presente Vivo (DERRIDA, 1962, pp. 45-46).

Isto significa, grosso modo, que toda história só é possível porque um presente vivo é capaz de reatualizar a história sedimentada. E o problema aqui é que toda verdade na fenomenologia se fundamenta num sujeito constituinte, "(...) aquela [verdade] de uma história concreta e específica cujos fundamentos são os atos de uma subjetividade temporal e criadora sobre o mundo sensível e o mundo da vida como mundo da cultura" (DERRIDA, 1962, p. 48).

Para Derrida, quando se diz fenomenologia, diz-se igualmente de uma metafísica da presença que se resume numa filosofia da vida. Isto porque, a fonte do sentido, a constituição da consciência, está no ato vivido – uma unidade da vida que escapa à redução. Trata-se, literalmente, de algo dado.

Derrida irá retomar esta crítica a Husserl em 1967 em *A voz e o fenômeno*. Nesta obra, Derrida destaca como, no fundo, com a redução fenomenológica, se descobre um presente vivo, uma consciência transcendental viva. "O 'viver' é, portanto", afirma Derrida, "o nome do que precede a redução e escapa finalmente a todas as repartições que esta faz aparecer" (DERRIDA, 1972, p. 14).

É neste sentido que Derrida compreende a voz na fenomenologia. Obviamente, não se trata da substância sonora ou da voz física. Trata-se da voz fenomenológica – uma voz que dissimula uma metafísica da presença, pois "a voz fenomenológica seria esta carne espiritual que continua a falar e a ser presente a si – *a se escutar* – na ausência do mundo" (DERRIDA, 1972, pp. 15-16). Ora, com a redução fenomenológica, se suspendermos a crença no mundo, o que resta é a voz da consciência.

Também nesta obra Derrida nos lembra que a idealidade em Husserl consiste numa expressão integral na forma da presença: ela só é possível pela restituição de uma voz em terceira pessoa que vale no presente vivo. É esta a voz fenomenológica e este o problema para Derrida: "que a história da idealização, quer dizer, a 'história do espírito' ou a história simplesmente, não seja separável da história da *phonè*, isto restitui a esta última toda a sua potência de enigma" (DERRIDA, 1972, p. 84).

A idealidade se exprime por esta voz – uma voz que se escuta em sua solidão, sem necessitar de absolutamente nada do mundo. O que se exprime é escutado pelo sujeito que profere algo e na proximidade absoluta de sua presença, na solidão da sua consciência. É esta voz, que não nos abandona, mesmo se suspendemos a crença no mundo, mesmo que não haja comunicação, o que está em jogo na fenomenologia husserliana: uma presença à consciência que se dá na voz, na intimidade da vida ela mesma.

Neste contexto, a voz fenomenológica seria a presença repetida de si, sem espaçamento – *uma repetição infinita de uma presença* ou um retorno do mesmo num mesmo solilóquio. Numa palavra: uma presença que repete a si mesma e que funda uma identidade que é indissociável de um certo modo de pensarmos a linguagem – a voz fenomênica.

Ora, é esta presença viva, no anuncio do *cogito*, que Derrida busca destacar em Descartes. Uma enunciação que está diretamente relacionada à metafísica da presença: um presente vivo que assegura a certeza do saber. Percebamos: esta associação faz com que Descartes e Husserl estejam no mesmo regime de discurso, *impossibilitando-nos ver aqui qualquer forma de ruptura*. Em ambos os casos, o que vemos é uma tentativa de uma fala, do que Derrida denomina uma voz do fenômeno, *a encerrar a loucura* – mas uma tentativa que não a exclui.

É uma fala que violenta a si mesma para se assegurar – uma fala do presente vivo que busca se fundamentar na violência do instante. Como se afirmássemos que fosse preciso uma repetição para que o *cogito* tenha qualquer validade: exatamente por ela não poder se afirmar enquanto um pleno absoluto, ela está sempre num ato violento de passagem: daquilo que se é àquilo que vem a ser. Derrida denomina este ato de *violência originária* (*cf.* DERRIDA, 1967, p. 94) – uma violência que busca enclausurar a loucura a todo instante:

> é nisto que a crise ou o esquecimento não é talvez o acidente, mas o destino da filosofia falante que não pode viver senão enclausurando a loucura, mas que morreria como pensamento e sob uma violência ainda pior se uma nova fala a cada instante não liberasse a antiga loucura enclausurando nela, no seu presente, a loucura do dia (DERRIDA, 1967, p. 94).

É como se a loucura estivesse sempre presente e o *cogito* a todo o momento tentando enclausurá-la. O pensamento seria uma forma de dominação, de enclausuramento, de uma loucura em nós, "(...) de uma loucura que não pode ser senão a loucura de um logos, como pai, como mestre, como rei" (DERRIDA, 1967, pp. 94-95) – forma de dizer que há uma potência de desrazão presente no *cogito*.

Não por acaso, Derrida busca *liberar* esta loucura presente no *cogito* – uma loucura confessa que poderia nos levar para além de uma metafísica da presença, pois nos levaria *para algo anterior* à instauração do *cogito* enquanto presença viva:

> definir a filosofia como querer-dizer-hiperbólico é confessar – e a filosofia é, talvez, esta gigantesca confissão – que na dita história na qual a filosofia se serena e exclui a loucura, ela trai a ela mesma (ou ela se trai como pensamento), ela entra numa crise e num esquecimento de si que são um período essencial e necessário de seu movimento. Eu não filosofo senão no *terror*, mas num terror *confesso* de ser louco. A confissão é, ao mesmo tempo, no seu presente, esquecimento e desenvolvimento, proteção e exposição: economia (DERRIDA, 1967, p. 96).

IV. A loucura suscitando outra cena?

A reposta de Foucault é realizada, em 1972, a partir de dois textos intitulados *Meu corpo, este papel, este fogo* e *Resposta a Derrida*. Foucault localiza a crítica de Derrida nestes termos: "(...) haveria algo anterior ou exterior ao discurso filosófico?" (FOUCAULT, 2005, p. 1115).

Foucault comenta as passagens da crítica de Derrida detidamente. Foucault retoma, por exemplo, esta frase de Derrida: "o que é preciso reter aqui, é que, deste ponto de vista, aquele que dorme e o sonhador são mais loucos que o louco" (DERRIDA, 1967, p. 79). Entretanto, Foucault não muda seu argumento: há sim uma diferença de regime entre a loucura e o sonho em Descartes. Isto porque, a seu ver, quando Descartes toma a loucura enquanto um argumento na dúvida, ele a exclui a partir de uma comparação com algo externo ao sujeito (não se deve pensar como um louco). Já no argumento do sonho, Descartes utiliza-se de um argumento interno (o sonho é algo que recordo e que eu vivi).

Para Foucault não há somente uma diferença de natureza entre a loucura e o sonho, mas também de tema. Isto é, quando o louco afirma que seu corpo é de vidro, ele deforma a

realidade: "ele suscita uma outra cena" (FOUCAULT, 2005, p. 1119). Já o sonho, a imaginação, não nos transporta para outra cena: ela se dá na percepção atual. Além disto, a prova do argumento da loucura nos é dada imediatamente: meu corpo é de vidro? Podemos responder, constatar e excluir, imediatamente, sem dúvida, o argumento da loucura. Ou seja, há certezas, como a percepção do corpo, que nos impede de duvidar que sou de vidro: algo que resiste à duvida. Já os sonhos possuem a mesma clareza e distinção da vida desperta, tornando difícil diferenciar o sonho da vigília. Por fim, não há como imitar a loucura – *ou se é ou não louco*.

Foucault recorda também como Descartes utiliza três termos distintos para falar da loucura na sua primeira versão em latim: *insani*; *amentes*; *demens* (sublinhamos estes termos na citação de Descartes na introdução desse ensaio). No primeiro caso, trata-se de um estado em que o sujeito toma a si pelo o que ele não é, sendo vítima de uma ilusão. Quando Descartes exclui a loucura da dúvida, segundo Foucault, ele se vale dos temos *amentes* e *demens*. Tratam de termos jurídicos que qualifica o sujeito: ele é incapaz de certos atos religiosos, civis e jurídicos.

Assim, eu posso me perguntar se sou *insani*; mas se eu levar isto a sério, sou *demens* e não teria capacidade de julgar. Com estes termos, para Foucault, Descartes pretende afirmar que "não se trata de nenhum modo de dizer: é preciso ser ou fazer como os loucos, mas: estes são os loucos e eu não sou louco. (...) Pois estes *insani* são *amentes*; e eu não seria senão *demens* e juridicamente desqualificado se eu sigo regras" (FOUCAULT, 2005, p. 1122).

Como se percebe, a dúvida metódica cartesiana, para Foucault, tem um fundamento na presença viva: é impossível nos tomarmos como louco *no instante* que meditamos; é impossível duvidar da presença do meu corpo *no instante* em que eu o sinto. Ora, questiona Foucault, "se eu duvidar realmente de todo este sistema de atualidade, seria ainda racional?" (FOUCAULT, 2005, p. 1127). Eis exatamente o tipo de passagem que Derrida critica de Foucault:

> se eu devo me colocar a duvidar, do lugar onde estou, da atenção que tenho a este papel, e deste calor do fogo que marca meu instante presente, como poderia permanecer convencido do caráter racional de meu empreendimento? Não estaria, colocando em dúvida esta atualidade, ao mesmo tempo, tornando impossível toda meditação racional, e despir todo valor à minha resolução de descobrir enfim a verdade? (FOUCAULT, 2005, p. 1128).

Foucault insiste neste sistema de atualidade em Descartes. O mesmo ele afirma em sua *Resposta a Derrida*:

> mas apesar da importância, com efeito jurídico, da palavra *demens*, parece-me que os termos chave do texto são as expressões como 'aqui', 'agora', 'este papel', ' estou próximo ao fogo', 'eu estendo a mão', breve, todas as expressões que reenviam ao sistema de atualidade do sujeito meditando

(FOUCAULT, 2005, p. 1157)[3].

Estas passagens, diríamos, resumem toda a crítica de Derrida à filosofia da presença: é no presente vivo que se encontra todo o fundamento da filosofia. Assim, de Descartes a Husserl, para Derrida, não há uma descontinuidade. Não é por acaso que Derrida insiste no exemplo da loucura. Ao contrário de Foucault, que afirma que "os loucos, com efeito, se fazem inteiramente na ilusão sobre o que constitui sua atualidade (...)" (FOUCAULT, 2005, p. 1128), Derrida amplia o problema: em todo o caso o que está em jogo é outra atualidade.

Em 1967, Derrida encontra em Freud uma possibilidade de pensarmos algo que não poderia "escapar" da filosofia da presença. Ele se baseia na concepção de Freud de *ação diferida*. Em *A voz e o fenômeno*, por exemplo, ele diz:

> o lugar de uma problemática confrontando a fenomenologia a todo pensamento da não-consciência que saberia se aproximar da verdadeira aposta e da instância profunda da decisão: o conceito de tempo. Não é por acaso se as *Lições* sobre a consciência íntima do tempo confirmam a dominação do presente e rejeita ao mesmo tempo a 'ação diferida' [*après-coup*, *Nachträglichkeit*] de um tornar-se-consciente de um 'conteúdo inconsciente', quer dizer, a estrutura da temporalidade implicada em todos os textos de Freud (DERRIDA, 1972, pp. 70-71).

Para Derrida, trata-se daquilo que se reconstitui mais tarde como o presente; algo que suplementa alguma coisa a posteriori. Em *Freud e a cena da escritura* (1967), ele acrescenta: "que o presente em geral não seja originário mas reconstituído, que não seja a forma absoluta, plenamente viva e constituinte da experiência, que não haja pureza do presente vivo, é o tema, formidável para a história de uma conceptualidade desigual à própria coisa" (DERRIDA, 1967, p. 314).

Com esta breve passagem, podemos compreender como Derrida contrapõe Freud a Husserl. Ora, Freud nos mostra como os conteúdos mentais inconscientes só se tornam conscientes *a posteriori* – modo de afirmar que *o tempo só é presente a posteriori*. Ou melhor, o tempo nunca *é* presente.

Não por acaso vemos Derrida se contrapondo a Foucault, pois toda a argumentação do arqueólogo sobre a diferença entre o sonho e a loucura se baseia na questão da *atualidade*: no sonho, podemos atualizar algo já vivenciado; na loucura, há um descompasso com a atualidade e o delírio. Assim, a consciência atual do sujeito é o ponto central da sua argumentação – por

[3] Por isto ele afirma que a própria imaginação é um modo de atualidade na introdução à obra de Binswanger (*cf.* FOUCAULT, 2005, p. 142).

isto o título de uma das suas respostas a Derrida (*Meu corpo, este papel, este fogo*). Ora, para quem busca liberar a filosofia de um sujeito transcendental, o argumento de Foucault surpreende Derrida: *ele se baseia exatamente na presença viva do sujeito*.

De um modo geral, a crítica de Foucault é do método de Derrida:

> (...) redução de práticas discursivas aos traços textuais; elisão de eventos que se produzem para reter somente as marcas de uma leitura; invenção de vozes atrás dos textos para não ter análise dos modos de implicação do sujeito nos discursos; assinação da origem como dito e não dito no texto para não recolocar as práticas discursivas no campo das transformações em que elas se efetuam (FOUCAULT, 2005, p. 1135).

De fato, o problema é de método ou da forma como ambos se dão com a história dos saberes.

Em *Resposta a Derrida* esta contraposição de métodos fica clara. Para Foucault, Derrida simplesmente segue a tradição francesa de leitura de textos. Ou seja, Derrida seguiria três postulados que, segundo as palavras de Foucault, formam a armadura do ensino da filosofia na França:

> é em seu nome [da armadura do ensino da filosofia na França] que a filosofia se apresenta como crítica universal de todo saber (primeiro postulado), sem análise real do conteúdo e de formas deste saber; como injunção moral a se despertar somente pela sua própria luz (segundo postulado), como perpétua reduplicação dela mesma (terceiro postulado) num comentário infinito de seus próprios textos e sem relação a nenhuma exterioridade (FOUCAULT, 2005, pp. 1151-1152).

Ao propor um continuísmo entre Descartes e Husserl, Derrida estaria inserido nesta armadura do ensino francês.

Diferentemente desta tradição, Foucault não pensa nem num continuidade, nem que a filosofia seja fundadora dos saberes em geral. O que ele busca são as condições e as regras de formação dos saberes em cada época. Condições de possibilidade que formam uma *episteme* específica. Foucault chega a falar de um inconsciente do saber:

> o que eu busquei mostrar, por outro lado, na *História da loucura* e algures, é que a sistematicidade que religa entre elas as formas de discursos, os conceitos, as instituições, as práticas não é da ordem nem de um pensamento radical esquecido, recoberto, desviado dele mesmo nem de um inconsciente freudiano, mas que existe um inconsciente do saber que tem suas formas e suas regras específicas (FOUCAULT, 2005, p. 1152).

Portanto não há nem "progresso" do saber e nem repetição de uma origem, mas condições de possibilidade de práticas discursivas (o que liga discursos, instituições e práticas).

Sendo assim, para Foucault, a crítica de Derrida, é localizada e parte de uma parte "acessória" do seu livro, "mas, apesar de tudo, esta passagem existe: ela é como é; e Derrida pretende que ela comporte uma importante série de erros, que contém e compromete o sentido total do livro" (FOUCAULT, 2005, pp. 1152-1153). Defender sua leitura de Descartes, neste caso, significa também defender seu método e sua obra.

V. O método da desconstrução

O que percebemos nessa discussão entre Derrida e Foucault é, certamente, uma questão de método. A crítica de Derrida é exemplar para compreendermos o seu método de desconstrução. Segundo Foucault, Derrida seguiria um método da armadura do ensino da filosofia na França. Seria verdade?

Se tomarmos em consideração como se lê um texto filosófico a partir do ensino francês na década de 1950/1960, poderíamos facilmente discordar. Basta lembrarmos o método de leitura proposto por Martin Guéroult e Victor Goldschmidt – métodos que representavam na academia um modelo a se seguir.

Como se sabe, trata-se de um método que propunha uma análise interna de sistemacidade do texto, tendo na ordem das razões o motivo maior de como se deve ler um texto. Por exemplo, ler um texto é saber ver a tese central que o autor nos propõe e identificar os argumentos que sustentam sua tese. É compreender a ordem lógica dos argumentos, o movimento interno do texto e as relações lógicas entre os argumentos.

Derrida, por outro lado, propõe uma certa forçagem na leitura de um texto que nos leva a esbarrar com o que, aparentemente, lhe parece exterior. Ele propõe algo, que na verdade encontramos em pensadores tão dispersos como Emanuel Kant, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty e Theodor Adorno. Todos estes autores insistem que, no discurso filosófico, *há sempre algo impensado*. Algo que nos leva a pensar para além do autor e, às vezes, até mesmo contra a sua própria "intenção". Kant anunciava isto em sua *Crítica da razão pura*:

> não raro acontece, tanto na conversa corrente como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra sua própria intenção (KANT, 2001, A314).

Curiosamente, esta mesma ideia foi usada contra Kant pelas mãos de Adorno:

> eu me refiro explicitamente a qualquer conteúdo filosófico de Kant que está *acima e abaixo* do sentido imediato do texto – no espírito na qual Hegel observa em uma das passagens da *Lógica* em que certas proposições (Hegel quer dizer os princípios da identidade ou contradição) contem mais do que é realmente significado por elas. (...) o que me interessa é o que o filósofo expressa objetivamente acima e abaixo de sua própria opinião: o que está em jogo (ADORNO, 2001, p. 78).

Nestes exemplos de Kant e Adorno, cada um a seu modo, realizam uma certa interpretação das obras filosóficas contra-intuitiva na academia: como se eles buscassem transgredir o que o próprio texto diz ou buscasse dizer o que ele não quer dizer. É nesta esteira que devemos compreender o que nos propõe Derrida com a ideia de desconstrução: *como se ele buscasse forçar o texto a dizer contra ele mesmo*.

Mais do que buscar algo que força o texto, no extremo, o que Derrida nos propõe é que *no próprio texto trabalha algo que o autor mesmo não tem domínio*. Como se lá onde o autor visasse algo, o texto mesmo o traísse por exigir outra gramática. Ou como afirma Vincent Descombes, comentando Derrida: "é a duplicidade do texto que torna possível a 'transgressão' ou o 'excesso' do texto *manifesto* em direção ao texto *latente* (...). Assim, a transgressão é, de certo modo, literalmente *justificada* (o que é estranho para uma transgressão)" (DESCOMBES, 1979, p. 177).

Ao contrário, Foucault, busca o discurso manifesto: "eu não questiono os discurso sobre o que, silenciosamente, eles querem dizer, mas sobre o fato e as condições de suas aparições manifestas" (FOUCAULT, 2005, p. 710). É neste sentido que vemos a estranheza de Foucault diante da interpretação de Derrida de *A história da loucura*. Uma estranheza que um dia Foucault denominou de terrorista, como nos conta John Searle:

> com Derrida, como ele é tão obscuro, você dificilmente pode interpretá-lo mal. Cada vez que você diz: 'Ele disse tal e tal'. Ele sempre diz: 'Você não entendeu nada'. Mas se você tenta imaginar a interpretação correta, não será tão fácil. Uma vez disse isto a Foucault, que era ainda mais hostil a Derrida do que eu, e ele disse que Derrida praticava o método do 'obscurantismo terrorista'. Como estávamos falando em francês, perguntei: 'O que você quer exatamente dizer com isto?'. Ele disse: 'Derrida escreve de maneira tão obscura que você não pode definir sobre o que ele está falando, esta é a parte obscurantista; e quando você o critica, ele sempre pode dizer: 'Você não entendeu nada, você é um idiota'. Esta é a parte terrorista (SEARLE, 2000).

Esta descrição de Searle sobre a linguagem em Derrida talvez seja um modelo de como este é lido e recebido pelos seus contemporâneos: um filósofo obscuro em que não sabemos exatamente o que estamos lendo – como se, a todo o momento, não compreendêssemos ao certo o que Derrida está querendo nos dizer. Esta forma de terrorismo, como descreve Foucault,

não parece ser um mero acaso.

A forma de o filósofo escrever denuncia, ao mesmo tempo, uma necessidade de criarmos uma outra linguagem ou, melhor, descontruirmos aquela que naturalizamos para falarmos dos mesmos problemas de uma outra forma. Como se alguém afirmasse que não seria mais possível a filosofia senão através de uma desconstrução de sua gramática naturalizada. Como se o estruturalismo, por exemplo, estivesse mergulhado numa embriaguez da linguagem naturalizada:

> é preciso portanto tentar liberarmo-nos desta linguagem. Não *tentar* libertarmo-nos dela, pois é impossível sem esquecer *a nossa* história. Não *libertarmo-nos* dela, o que não teria qualquer sentido e nos privaria da luz do sentido. Mas restituir-lhe tanto quanto possível. É preciso em todo o caso não nos abandonarmos a ela com esse abandono que é hoje a má embriaguez do formalismo estruturalista mais complexo (DERRIDA, 1967, p. 46).

Neste sentido, o estranhamento de Searle e de Foucault mostra de um forma clara a intenção de Derrida de nos passar esta espécie de "terrorismo" e, mesmo, um modo de nos apresentar o que, no fundo, é uma desconstrução: lá aonde a linguagem segura se apresenta está o problema da escrita e um motivo de desconstrução. Lá aonde aparece um lapso, um paradoxo, uma entrelinha, apareceria também um dos motivos maiores de se filosofar: uma necessidade interna ao próprio texto de se deslocar, se torcer, para ir além do que autor buscava. Ou seja, trata-se de um movimento que faz que, internamente, os próprios conceitos se torçam e digam outra coisa que eles queriam dizer. É assim que podemos compreender a leitura de Derrida de Descartes e a defesa de Foucault (buscando o que está na ordem das razões no texto).

No fundo, a crítica de Derrida a Foucault nos mostra como seria somente descontruindo a linguagem que o pensamento poderia aparecer – *no terror confesso de ser louco*. Terrorista ou não; obscuro ou não; a desconstrução é uma forma de pensar. E, aliás, definível:

> desconstruir a filosofia seria assim pensar a genealogia estruturada de seus conceitos da maneira a mais fiel. A mais interior, mas ao mesmo tempo desde um certo exterior inqualificável para ela, inominável, determinar o que essa história pôde dissimular ou proibir, fazendo-se história exatamente através dessa repressão, de uma certa forma, interessada (DERRIDA, 1972, pp. 14-15).

Referências bibliográficas

ADORNO, Theodor. **Kant's Critique of pure reason.** Translated by Rodney Liviingstone. Standford : Standford University Press, 2001.

DERRIDA, Jacques. **L'écriture et la différence.** Paris: Seuil, 1967.

______. Introduction. In: HUSSERL, Edmund. **L'origine de la géométrie.** Paris : PUF, 1962.

______. **La voix et le phénomène.** Paris: PUF, 1972.

DESCOMBES, Vincent. **Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française.** Paris: Minuit, 1979.

DESCARTES, René. **Œuvres Choisies de Descartes.** Paris: Librairie Garnier Frères, 1950.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits I, 1954-1975.** Paris: Quarto/Gallimard, 2001.

______. **Histoire de la folie à l'âge classique.** Paris: Gallimard, 1999.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

SEARLE, John. **Realities principle: an interview with john Searle,** 2000 (http://www.reason.com/news/show/27599.html)

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis

MANZI, Ronaldo Filho. O COGITO E A LOUCURA: REVISITANDO O DEBATE DE FOUCAULT E DERRIDA EM TORNO DA CONTINUIDADE OU DESCONTINUIDADE DOS SABERES. **Synesis**, http://seer.ucp.br/seer/index.php/synesis, v. 5, n. 2, p. 148-166, dec. 2013. ISSN 1984-6754. Disponível em: http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=415. Acesso em: 18 Dec. 2013